

SOBRE EL CONCEPTO DE SACRIFICIO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Sergio Valverde Sánchez

*“La historia de la civilización es la historia
de la introversión del sacrificio.” Adorno y Horkheimer,
Dialéctica de la Ilustración.*

INTRODUCCIÓN

La violencia tan presente en los textos sapienciales es la expresión de la omnipotencia de los dioses sobre los hombres antiguos. En todos los textos religiosos de la Antigüedad, desde el Tanakh hebreo a los mitos griegos, desde los Rig-Vedas hasta los códices aztecas, desde la fundación de la Iglesia cristiana hasta el Islam, la justificación de la violencia ha sido uno de sus grandes temas. En todas las teocracias antiguas, la violencia política era invariablemente religiosa y la religión era el primer vehículo de la justificación ideológica de la violencia. La forma que la violencia adquiría en la época antigua era a través del sacrificio, al dar la apariencia de ser una violencia sagrada y simbólica pero que puede interpretarse como una forma astuta de intercambio y cálculo bajo modelos mágicos. Por eso el sacrificio antiguo siempre estaba ligado a la purificación de la mancha, de algo puesto más allá de la voluntad humana. En este sentido, veremos, en primer lugar, las formas de sacrificio que se encontraban en la civilización griega, hebrea e hindú; para después estudiar la introversión del sacrificio que ocurrirá en las nuevas religiones como el budismo, el cristianismo y el Islam. Dicha introversión se podría llamar de manera idealista espiritualización donde a los sacrificios físicos le

sustituirán los sacrificios simbólicos en la forma del autosacrificio simbólico, ya sea la eucaristía, la sumisión Estadios anteriores, Eremitas y Anacoretas. Pero lo cierto es que el sacrificio se mantiene de una manera sublimada en las nuevas prescripciones de las diferentes reformas. La intimidad entre religiosidad y violencia, entre misticismo y sacrificio, deja ver una profunda conexión -desde una perspectiva antiutilitaria que se encuentra en Mauss, Bataille o Eliade- entre lo que podemos llamar el aniquilamiento físico y la aniquilación del yo en la experiencia mística. La aniquilación física es reflejo pálido de la verdadera aniquilación trascendente. La contemplación de la muerte -que en una etapa posterior en la historia de las religiones se sustituye por la meditación de la muerte- en el sacrificio animal o humano posee efectos desencadenantes del trance místico que se asemeja al erótico. Ejemplo: la teología de la Cruz, medieval y moderna. Pero también es verdad lo contrario desde el punto de vista de la teoría social: el sacrificio instituye una especie de intercambio mágico en el cual el sacerdote adquiere favores del dios y así mantiene su poder en la jerarquía social. Esta perspectiva utilitaria se encuentra tanto en Nietzsche como en Freud y Adorno. El trance místico o erótico tal vez se debería a una suerte de liberación, histeria o gasto libidinal producida por el instinto sádico

hacia la víctima. En ambas perspectivas lo que se trata es de la violencia en su forma sapiencial, religiosa y sacrificial. ¿Cómo castigaban y mataban los dioses a sus hombres en la Antigüedad? ¿Por cuales razones? ¿Cómo procedían? ¿Cuál era la razón de esta violencia en relación con su ideal de justicia?. En otras palabras, ¿cuál era la justificación del asesinato en la Antigüedad? ¿Cuál es el significado sapiencial, religioso y purificador contenido en el asesinato de los hombres por sus dioses o en nombre de ellos?.

Trataré de responder esto a través de la distinción de cuatro formas de violencia religiosa en las religiones 1) El asesinato cometido por Dios o los dioses hacia los hombres en los relatos épicos que se encuentran, por ejemplo, en el Antiguo Testamento, los relatos homéricos y el Ramayana. 2) El sacrificio como ritual exigido por los dioses y las correspondientes libaciones. 3) las amenazas de genocidio de pueblos enteros en nombre de lo divino y 4) la legislación religiosa sobre el asesinato y el sacrificio. Por último haré referencia a la condena universal de los sacrificios en las religiones reformadas como el cristianismo, el Islam y el budismo y la sustitución por el autosacrificio simbólico.

1. EL SACRIFICIO, LA VENGANZA Y LA PURIFICACIÓN EN LAS RELIGIONES PRIMARIAS

Como religiones antiguas, entiendo las religiones que no han sufrido ningún proceso de reforma en el cual su doctrina sea substancialmente cambiada. Dentro de estas religiones incluyo al judaísmo, el hinduismo y la religión olímpica de los griegos. De las tres, obviamente las dos primeras sobreviven. Pero lo más importante, de estas religiones "primarias" es su actitud positiva hacia el sacrificio físico, cuestión fundamental que todas las religiones secundarias mundiales, budismo, cristianismo e Islam, van a rechazar de primer plano. Hay dos textos de referencia en la tradición occidental religiosa que son importantes en cuanto a la función de la violencia en la ley religiosa. El primero, hebreo tomado del Pentateuco, hace referencia a la aniquilación que Yah-

vé hace de los levitas de Coré que se rebelan contra Moisés y la congregación de Israel. El relato cuenta la disputa de Coré por la igualdad política de sus levitas con la casta sacerdotal que detentaba el monopolio político y moral de la comunidad. Coré rechaza de plano la idea de que una simple congregación de hombres sea la que decida la fidelidad y justeza del hombre (Nm., 16, v.3-5). Esta demanda tenía sus razones. Coré y los levitas eran solo asistentes del Templo, no eran sus sacerdotes y querían por tanto iguales derechos que aquellos. Moisés acepta y les responde que se reúnan al día siguiente con incensarios. Moisés les dice: "Mañana mostrará Yahvé quién es suyo, y quien es santo, y hará que se acerque a Él; al que Él lo escogiere, Él lo acercará a sí." (Nm., 16, v.5). Moisés los reúne al día siguiente y Yahvé aniquila a los levitas de un solo golpe. Aquí sigue el relato bíblico:

"[23] Entonces Yahvé habló a Moisés, diciendo: [24] 'Habla a la congregación y diles: Apartaos de en derredor de la tienda de Coré, Datán y Abiram. [25] Entonces Moisés se levantó y fue a Datán y a Abiram, y los ancianos de Israel fueron en pos de él. [26] Y él habló a la congregación, diciendo: Apartaos ahora de las tiendas de estos hombres impíos, y no toquéis ninguna cosa suya, para que no perezcáis en todos sus pecados. [27] Y se apartaron de las tiendas de Coré, de Datán, de Abiram en derredor; y Datán y Abiram salieron y se pusieron a las puertas de sus tiendas, con sus mujeres, sus hijos y sus pequeños. [28] Y dijo Moisés: En esto conoceréis que Yahvé me ha enviado para que hiciese todas estas cosas, y que no las hice de mi propia voluntad. [29] Si como mueren todos los hombres murieren éstos, o si ellos al ser visitados siguen la suerte de todos los hombres, Yahvé no me envió. [30] Mas si Yahvé hiciere algo nuevo, y la tierra abriere se boca y los tragare con todas sus cosas, y descendieren vivos al Sheol, entonces conoceréis que estos hombres irritaron a Yahvé. [31] Y aconteció que cuando cesó él de hablar

todas estas palabras, se abrió la tierra que estaba debajo de ellos. [32] Abrió la tierra su boca, y los tragó a ellos, a sus casas, a todos los hombres de Coré, y a todos sus bienes. [33] Y ellos con todo lo que tenían descendieron vivos al Sheol, y los cubrió la tierra, y perecieron de en medio de la congregación. [34] Y todo Israel, los que estaban en derredor de ellos, huyeron al grito de ellos, porque decían: No nos trague también la tierra. [35] También salió fuego de delante de Yahvé, y consumió a los doscientos cincuenta hombres que ofrecían el incienso..." (Números 16, v.23-35)

El otro texto proviene de Grecia y está en el último canto de la *Ilíada* de Homero. Trata sobre Niobe, reina de Tebas e hija de Tántalo, cuyos doce hijos e hijas son asesinados a flechazos por Apolo y Artemisa para castigar su arrogancia. La arrogancia y burla de Niobe por la poca fecundidad de Latona, madre de Apolo y Artemisa, encendió la ira de éstos, de ahí la causa del asesinato. El relato sobre Niobe está en las últimas partes de la *Ilíada*, cuando ya Aquiles tiene a Héctor muerto. Aquel le habló a Príamo de la siguiente manera:

"Ya has rescatado a tu hijo. Yace sobre un carro y al despuntar el día podrás llevártelo. Ahora vamos a cenar y pensando en nuestras desgracias que, incluso Niobe, la de las hermosas trenzas, lo hizo en su palacio al poco morir de morir sus doce hijos; mató Apolo, con su arco de plata, a los seis hijos y a las seis hijas Artemis. Ambos estaban enfurecidos con Niobe; el Arquero, por un ultraje recibido de ella, y Artemis, porque Niobe afirmó en una ocasión ser más hermosa que Latona y haber parido más hijos que ellas. Pero Artemis y Apolo eran dioses y acabaron fácilmente con los doce vástagos. No pudieron enterrarse en nueve días, bañados en su propia sangre, porque Saturno convirtió a los hombres en piedra. Al décimo fueron los piosos dioses olímpicos quie-

*nes le sepultaron. Al décimo día, Niobe, que hasta entonces había estado sollozando y sin querer tomar alimento alguno, consintió en cenar. Dicen que actualmente se halla en las grutas del monte Sipilo, donde bailan las ninfas, junto al río Aque-
loo. Su dolor es grande todavía, aún cuando ya no tiene cuerpo humano, sino hecho de piedra dura. Comamos, pues, nosotros también, y tú, cuando tengas a tu hijo en tu palacio, podrás llorar cuanto quieras." (Ilíada, Canto XXIV, 599-620)*

Existen elaboraciones y referencias de este relato a través de todo el arte y la literatura griegas. Existen estatuas de Niobe protegiendo a sus hijos o llorando desconsoladamente en la montaña en las islas griegas. Sofócles, Eurípides y Apolodoro se han referido a dicha leyenda porque refleja dos de los temas favoritos del clasicismo griego: el orgullo y el destino. Sin embargo, la última referencia, y a la vez más sistemática y completa elaboración de la historia de Niobe está en el Libro VI de *Las Metamorfosis* del latino Ovidio. ¿Qué significan estos dos textos? ¿Cómo se relacionan? Vemos las razones de los asesinatos, sus escenas y sus consecuencias. En el relato hebreo, la violencia divina es producida por la infidelidad. No hay ningún derramamiento de sangre, los rebeldes entran vivos al Sheol, el mundo hebreo de los muertos, nadie queda sobre la tierra sin ningún rastro de sangre. En el mito griego, la violencia de Apolo y Artemisa se produce por el orgullo de Niobe, por su arrogancia y desmesura. El asesinato de los hijos de Niobe es sumamente sangriento y Niobe queda convertida en piedra como símbolo de un eterno lamento y como frontera absoluta entre los Dioses y los hombres. Todas estas imágenes son de suma importancia puesto que nos indican cual puede ser la concepción de violencia y justicia en ambas civilizaciones.

La violencia de Apolo y Artemisa es un castigo; sin embargo, posee más consecuencias de lo que podemos ver a primer golpe. Su violencia se da porque Niobe rompe una ley, peca de soberbia, quiere ser como los Dioses. Pero más que haber roto una ley, el castigo de Apolo

tiene la significación de ser el resultado lógico del destino. La arrogancia de Niobe desencadena el destino no porque su orgullo –pecado supremo entre los griegos– ofenda la ley, sino porque reta al destino, la moira, la ley suprema de todas. El destino de que ella es solo mortal y los otros dioses. Niobe reta una ley que está por encima de todas, hasta de los dioses que es silenciosa y que solo se manifiesta en su mismo cumplimiento. Niobe permanece petrificada viva, sollozando, como un recordatorio de que el hombre nunca podrá ser como los Dioses. El castigo de Niobe como tema favorito de la religión olímpica constituye la consolidación del legalismo griego. El sacrificio presente en la leyenda de Niobe o en múltiples leyendas es el pago propio de la consolidación de la ley. Apolo es el que asesina por la afrenta a su madre. Y lo que castiga en Grecia es la ley de Apolo, el dios del orden. Por eso la violencia griega es constitutiva de la ley. Al lado de constituir la ley, Apolo también es el dios de las purificaciones de asesinatos cometidos o afrentas echadas.

El asesinato de los levitas posee otra connotación. La violencia del Dios hebreo aniquila sin contemplaciones, sin amenazas. No deja absolutamente a nadie vivo. A diferencia de los griegos, la falta más grave entre los hebreos antiguos era la duda de la omnipotencia de su dios. A Moisés se le niega la entrada a la Tierra prometida por haber dudado de su Dios una vez, al sacar agua de la peña: “Entonces alzó Moisés su mano y golpeó la peña con su vara dos veces; y salieron muchas aguas, y bebió la congregación y sus bestias. Y Yahvé dijo a Moisés: Por cuanto no creísteis en mí, para santificarme delante de los hijos de Israel, por tanto, no meteréis esta congregación en la tierra que les he dado.” (Nm., 20, 11-12) De la misma manera, Coré duda de la verdadera legitimidad de la congregación (Nm.:16, 1-3). El pueblo de Israel duda de Dios al peregrinar en el desierto (Nm., 14, 1-4), y Yahvé está cerca de exterminarlos (Nm.:14,11-12). Asimismo Satán, con el permiso divino, llena de calamidades a Job para que dude de Dios. (Job, 1, 1-22). También toda la temática en los libros proféticos está llena de esta duda que es origen de infidelidad y rebelión. Así en Isaías 1, 1-5, se dice a causa de la duda de Israel “¿Porqué queréis ser cas-

tigados aún? ¿Todavía os rebelaréis? Toda cabeza está enferma y todo corazón doliente?”. En Jeremías 2,8: “Los sacerdotes no dijeron: ¿Dónde está Yahvé? Y los que tenían la ley no me conocieron; y los pastores se rebelaron contra él, y los profetas profetizaron en nombre de Baal, y anduvieron tras lo que no aprovecha.”. Ezequiel 2, 3: “Mas tú, hijo de hombre, oye lo que yo te hablo; no seas rebelde; abre tu boca, y come lo que yo te doy.”

La violencia divina se desencadena sádicamente por la rebelión humana. En ambos pueblos, la rebelión es una de las cosas más graves debido a su profundo sentido de la legalidad. En Israel, la infidelidad; en Grecia, la desmesura. Pero la rebelión griega tiene su límite. No es el nihilismo absoluto porque no tienen la idea de un Dios único al cual rebelarse. Tiene un límite en la rebelión como lamento, no como negación. Así, en varios lugares de la literatura griega se presentan estas actitudes rebeldes medidas. Así, está en las imprecaciones de Aquiles en la *Ilíada*, en los lamentos de Ulises en la *Odisea*, y de los héroes en todas las tragedias griegas. Albert Camus nos dice: “Es que los antiguos, si bien creían en el destino, creían ante todo en la naturaleza, de la cual participaban. Rebelarse contra la naturaleza equivale a rebelarse contra sí mismo... La única rebelión coherente es entonces el suicidio. El destino griego es un poder que se soporta como se soportan las fuerzas naturales.” (Camus, *El Hombre Rebelde*; 30). También la rebelión es un elemento central en la teología hebrea. La visión hebrea de la historia como exilio comienza con una rebelión: el asesinato de Abel por Caín. Lo propio de la historia es la rebelión y el asesinato. Gershom Scholem distingue este elemento típico de la teología judía de la historia: el mundo son dos esferas irreductibles: el mundo mesiánico y el mundo histórico. Uno es el reverso del otro. La historia real del mundo histórico en contraposición a la historia esencial del mundo mesiánico es la historia de la impureza. Dicha impureza debe ser renovada en la rebelión para mantenerse fiel al carácter del mundo histórico. Parece en este sentido que la rebelión debe poseer un carácter ontológico. Para mantenerse fiel al contenido profano del exilio debe existir la rebelión. La rebelión es necesaria para la renovación de los

pactos de Dios con su pueblo. En otras palabras, para que el exilio mantenga su condición debe existir la rebelión. Esta renovación es la condición esencial de la manifestación del Dios hebreo en la historia y la continuación de las revelaciones.

A pesar de que exista un pacto, la rebelión siempre es castigada duramente. Yahvé puede infligir un castigo de 40 años en el desierto, hasta que la generación culpable muera y venga una nueva (Ex. 14, 30-31). No impide la deportación de Judá a Babilonia debido a la infidelidad (2 R: 25: 1-17; 2 Cr. 36: 15-21). O por otro lado, como ya vimos, aniquila a Coré y sus levitas. La rebelión hebrea por lo tanto está atada al concepto de fidelidad a un solo Dios expresada como obediencia y observación absoluta de la ley. En Grecia la rebelión se entiende como orgullo ante los Dioses lo cual pone un signo distintivo respecto al judaísmo. No es la fidelidad, es decir, la unión con Dios de Israel como si fuera su esposa (Os. 2: 1-19), sino la separación absoluta de los Dioses de los hombres. Lo cual suena paradójico porque en toda la literatura clásica griega, de Homero hasta los trágicos, los dioses llevan una relación, podría decirse, casi íntima con sus favoritos que son los héroes.

La violencia mítica de los dioses griegos podría interpretarse como una violencia constitutiva de una ley más poderosa que ellos que es el destino. La violencia bíblica, por otro lado, constituye un tipo de ley absolutamente diferente que el destino griego. El destino de los griegos no está escrito en una ley, por lo tanto, es silencioso. La ley de Apolo no es una ley escrita. Se manifiesta en la venganza cuando sus leyes secretas han sido violadas inconscientemente por los hombres. En este sentido, la violencia es constitutiva de algo secreto. Solamente se puede vislumbrar por los oráculos. Nos conduce, en términos de filosofía del derecho, a un tiempo mucho más anterior que la ley mosaica. La legislación escrita del período mosaico es ciertamente una de las primeras victorias sobre el derecho mítico de la época. La teología judía, a diferencia de los otros sistemas religiosos, considera el lenguaje como una cosa sagrada. Por eso el derecho debe estar escrito y revelado por el lenguaje para que sea legitimado como divino. La maldición y el

castigo, como retribución de la culpa, se aplica en la civilización griega, tanto en las religiones olímpicas como místicas, como una cuestión genética. La mancha pasa de generación en generación. La idea cristiana del pecado original debe tener posiblemente su origen histórico en el mundo helénico a través del orfismo. En la tradición hebrea, al contrario, la culpa no permanece a través de las generaciones. Nadie es culpable del delito de los antepasados. La ley se mantiene siempre actual y el delito se expía de una vez. Theodor Adorno apunta al respecto: "Cada una de las figuras míticas debe hacer siempre lo mismo. Cada una se finca en la repetición, cuyo fracaso significaría su fin. Tienen todas algo de aquello que —en los mitos de castigo de Tántalo, Sísifo, los Danaides— es causado por un veredicto olímpico... La ineluctabilidad del mito queda definida por la equivalencia entre maldición, el delito que la satisface y la culpa que de éste surge, que renueva la maldición. Todo derecho de la historia pasada lleva la señal de este esquema. En el mito cada momento del ciclo satisface al que lo precede y colabora de tal suerte a instaurar como ley el nexo de la culpa". (Adorno & Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 77).

La violencia griega es una violencia mítica no sólo porque está relatada míticamente, sino por su conexión con la idea de destino. El mito puede entenderse como un relato, pero también como aquello que está estructurado por el destino. Todo evento mítico es el que está estructurado por un evento primordial en *illo tempore*. La mitología es el relato de aquellos eventos arcaicos a los cuales la religiosidad y la política están destinadas a repetirlos. La conexión del mito y su referencia con los poderes naturales, propios del animismo, sumerge al hombre en un estado de fatalidad. En el mito, estrictamente hablando, no hay moralidad ni lenguaje. No existe la moralidad en el sentido de que no existe una elección ante la fatalidad ni tampoco lenguaje por cuanto el evento arcaico es inefable. El destino expresa la esencia de una vida culpable. La fatalidad y el castigo son los signos de dicha vida. Esta necesidad que está encima de los dioses es el origen de la violencia y justicia míticas. La violencia mítica en su forma literal es una mera

manifestación de los Dioses. Pero la violencia mítica en su sentido profundo es la venganza que establece esa ley del destino. La violencia mítica, en este sentido, es una violencia constitutiva de la ley y del poder. Lejos de inaugurar una esfera moral, la manifestación de la violencia mítica se muestra idéntica a la violencia del Estado, a toda violencia legal. Es una violencia del poder. Pero para que pueda perdurar, la violencia mítica debe mantenerse secreta. Para perpetuar el dominio de los dioses sobre los hombres. El derecho mítico es el derecho del más fuerte. Este derecho vive de la imposibilidad de ejecutar las normas. Sólo los héroes son aptos para tal fin.

El derecho mosaico se muestra, en todo aspecto, diferente al derecho mítico. La renovación histórica de los pactos de Israel con su Dios significa la ruptura de la repetición mítica. En este sentido, podríamos hablar que la violencia bíblica es una violencia histórica porque trasciende el mito. La violencia y venganza del Dios hebreo es un fin en sí mismo. Aniquila y expía de una vez. Por eso, la aniquilación de los Levitas es completa para no dejar culpa en el futuro y poder renovar el pacto. La violencia bíblica no es constitutiva de la ley. La ley ya está dada. Todas sus normas están escritas y deben ser ejecutadas por todo el pueblo. La violencia bíblica está en función de un pacto escrito. La Alianza está en contraposición al pacto inconsciente de los griegos: el Destino. La preservación de la ley más allá de todo dios entre los griegos está en oposición con la destrucción de toda ley superior al dios hebreo. La violencia mítica exige el pago de sangre. La violencia bíblica no es sangrienta porque su simbolismo es moral mientras que la sangre es signo de la mera vida. La sangre es un signo estético. Veamos, por ejemplo, Levítico 17, 10-11: "Si cualquier varón de la casa de Israel, o de los extranjeros que moras entre ellos, comiere alguna sangre, yo pondré mi rostro contra la persona que comiere sangre y la cortaré de entre su pueblo. [11] Porque la vida de la carne en la sangre está y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas; y la misma sangre hará expiación de la persona." Los dioses griegos son personificaciones estéticas de las potencias naturales. El Dios hebreo es sublime por naturaleza,

está por encima de toda determinación natural y se convierte en moral. La desacralización que los hebreos hacen de la naturaleza es un signo de esto. Hegel nos dice: "La creación [en los hebreos] toma entonces un nuevo aspecto: la naturaleza y el hombre ya no son divinizados. A lo infinito se opone claramente lo finito, que no se confunde ya con el principio divino... El carácter inmutable de la voluntad divina hace nacer la idea de la ley que el hombre debe obedecer. La distinción perfecta de lo humano y de lo divino, lleva consigo la del bien y del mal, y permite escoger con acierto..." (Hegel, *Estética*, 128).

En ambos casos, tanto en los mitos y costumbres griegas como en las hebreas, lo que se persigue como objetivo último es la purificación. La violencia mítica como bíblica persigue dos objetivos comunes de maneras diferentes: la constitución de una ley y la purificación. Ambos elementos, por supuesto, se configuran de manera diferente debido a las configuraciones cosmológicas y morales tan diferentes en ambas culturas. El eterno retorno y la idea del destino de los griegos configurará de una manera muy específica su proceder violento y el ritual purificativo que se sigue del derramamiento de sangre. Los hebreos, por su parte, con su idea de historia y de pacto tendrán otros métodos de sacrificio y purificación.

Vale la pena mencionar en lo que sigue las manifestaciones de la violencia en el hinduismo que incluye elementos que encontramos tanto en el judaísmo como en el helenismo. En la religión hindú, tanto en el período védico como en los siguientes, ha existido una legislación escrita, como en los hebreos, y también la idea del eterno retorno, basado socialmente en el sistema de castas. A diferencia de la idea griega del eterno retorno como una repetición infinita en el Hades de lo que se fue en vida; en la India, dicha idea viene expresada en la doctrina de la reencarnación o metempsicosis de la que las religiones místicas de los griegos no estuvieron exentas, ni tampoco ciertas corrientes del misticismo judío en la idea cabalística de los Gilgulim, o ciclos de vida. En la India, existe un derecho escrito religioso que legitima el eterno retorno mediante el orden social de las castas. Siempre se

nace brahman o sudra (paria) de lo cual el derecho indio legisla. El Código de Manu, basado en las enseñanzas védicas, pena con muerte toda infracción social que acarree desgracia a la comunidad, tener matrimonio con una sudra (paria), oler su aliento que llevará con la impureza, etc. Debido a este ciclo de reencarnaciones como realidad evidente en la civilización india, el derecho escrito está basado sobre estas ideas lo cual el principio del eterno retorno y el derecho escrito no entra en contradicción. Las generaciones siguientes acarrear con las impurezas o purezas de sus progenitores. Si el hijo nace de un matrimonio entre castas, obtendrá las virtudes y defectos de ambas (virtud de la superior y defecto de la inferior), instituyendo así un subsistema de castas con nombres definidos para cada posible combinación. De la misma manera, la expiación está en exacta proporción con los delitos. El principio hindú del *ahimsa* o la no-violencia es una influencia posterior del budismo y el jainismo en los desarrollos posteriores del hinduismo. La violencia está presente de una manera religiosa en el culto a Kali y Shiva y de una manera cosmológica en los ciclos de regeneración y destrucción del Universo. Los cultos shivaistas están llenos de imágenes destructivas y las prácticas tántricas que encontraremos en el budismo del Tibet, Mongolia y Bhutan están llenas de imágenes de deidades iracundas y de descuartizamientos místicos de iniciación. Pero de la misma manera, en la India antigua, matar gente en la guerra o en penas capitales como en el código de Manu y matar animales en los sacrificios védicos eran aceptables.

El ritual del sacrificio como forma religiosa de violencia está unido a la idea de la purificación. En Grecia se purifica por la sangre humana; en Israel por el fuego, en la India antigua, por el sacrificio animal. Así testimonia respectivamente, Homero en la *Ilíada*, Isaías, 6, 6-7 y Manu, XII 11-16. En la *Ilíada*, Canto XXIII, Aquiles ofrece los rituales de purificación para Patroclo y manda a degollar doce jóvenes troyanos. Aquiles dice: "¡Oh Patroclo! Cuanto te ofrecí he cumplido. Doce troyanos elegidos entre los mejores de ese pueblo van a consumirse contigo en el fuego. Mas no al Priámda Héctor, cuyo destino vil será el de ser devorado por los perros." En Isaías leemos: "Y

voló hacia mí uno de los serafines, teniendo en su mano un carbón encendido, tomado del altar con unas tenazas; y tocando con él sobre mi boca, dijo. He aquí que esto tocó tus labios y es quitada tu culpa, y limpio tu pecado." Por último en Manu, basado en los Vedas, nos habla de que todos los sacrificios deben ser hechos a animales y con la sangre de éstos se conseguirá la purificación.

La expiación se manifiesta en el sacrificio por la cual el objeto sacrificado pasa de una esfera profana a una esfera religiosa. Marcel Mauss, antropólogo de las religiones, apunta al respecto: "La palabra sacrificio sugiere inmediatamente la idea de consagración y podríamos sentirnos inducidos a creer que las dos nociones se confunden. Es evidente, en efecto, que el sacrificio implica siempre una consagración; en todo objeto, un objeto pasa del dominio común al dominio religioso: es consagrado." (Marcel Mauss, Obras I: Lo Sagrado y lo Profano, 227.). El sacrificio es la esfera de intercambio entre lo humano y lo divino. Se produce una suerte de economía divina, religiosa, en la cual el sacrificante, que es el que obtiene los beneficios, efectúa un trueque con la divinidad. En el caso del asesinato directo por las divinidades, o sea, el sacrificio que el mismo dios hace de los hombres carece de la dimensión ritual porque no es necesario santificar el lugar y los instrumentos del sacrificio por el mismo rito. La misma divinidad efectúa el sacrificio. El ritual del sacrificio es el modelo mágico del intercambio racional. En este sentido, se esconde un elemento racional en la esfera mítica que se distingue en la naturaleza económica del sacrificio. Lo que diferencia, sin embargo, el cálculo económico del sacrificio del simple intercambio económico es la naturaleza absoluta del intercambio sacrificial. La violencia religiosa del sacrificio es una violencia absoluta, no deja nada en pie. El sacrificio constituye el derroche absoluto de la violencia. No existe un cálculo de tipo ahorrativo. La víctima o las víctimas del sacrificio son aniquiladas por completo. Esto es lo que distingue el anatema religioso de la guerra política. A partir de la dimensión religiosa de la violencia, el sacrificio se entiende como un asesinato consagrado. En el sacrificio, se constituye la ley y se la preserva.

El asesinato divino es la forma primera de la violencia religiosa. La divinidad se manifiesta sin mediaciones, sin rituales, en el asesinato. Dicha manifestación es la forma primigenia de la violencia porque se sienta inmediatamente la naturaleza de la ley religiosa sin intermediarios. Por lo tanto, el sacrificio proveniente de la divinidad es una constitución directa de la ley. Esta la tenemos en la aniquilación de Coré, de Sodoma y Gomorra por Yahvé; en la leyenda griega de Niobe y en los relatos védicos sobre la intervención directa de las divinidades violentas como Kali y Shiva. En un ámbito secundario, podemos ubicar el genocidio religioso o mítico. Ejemplos máximos de esta segunda categoría es la invasión de Troya por los griegos ayudados por Apolo y los demás dioses, tema de la *Ilíada*, y la entrada de Israel en Be'er Sheba con la ayuda de Yahvé en el Libro de Josué, o la ayuda de Krishna a Arjuna en la guerra contra los hijos de Pandu en Kurukshetra. La forma derivada de la violencia religiosa es el ritual sacrificial. Es la repetición y encarnación de la violencia primigenia en el sacerdote. Por eso el rito renueva el simbolismo de esa violencia primigenia. Como última categoría de la manifestación religiosa de la violencia está la legislación sobre el asesinato. Esto último es muy importante porque primero, el derecho se constituye como alternativa a la fuerza; pero lo que nos interesa, es que la ley que se impone por una violencia pura de imposición, luego regula la violencia para no ser amenazada. La primera función del derecho es, si se quiere, asegurar la supervivencia; pero la segunda función definitivamente es de carácter estratégico. Todas estas variedades formales del sacrificio son comunes a estas tres religiones; pero el contenido de sus manifestaciones son bastantes diferentes.

El asesinato religioso se constituye, pues, por tres etapas u órdenes:

1. El sacrificio primigenio proveniente de la divinidad, es decir, el sacrificio absoluto propio del mito
2. El sacrificio humano con la intervención de la divinidad, o sea, la alianza sacrificial propio del epos;

3. El ritual sacrificial del sacerdote, esto es, el sacrificio en el intercambio calculado propio de la ley religiosa.

En el primer orden, ubicamos todas las fases primeras de las tres religiones. En los textos más antiguos del Tanakh hebreo, es decir, los de estilo yahvista; la divinidad hebrea es la que efectúa los asesinatos para imponer la ley. Aún cuando en la tradición bíblica no existe el mito, tal y como lo entendemos, por su teología tan especial; la época mítica la podemos equiparar, para efectos interpretativos, con el estilo yahvista. En cuanto al olimpismo y el vedismo, la primera etapa la situamos en los relatos homéricos y los textos védicos, como ya vimos con Niobe y Shiva. En el segundo orden, tenemos los libros épicos de la Biblia, o lo que se llama los libros históricos desde Josué hasta Jueces II; los relatos homéricos, especialmente la *Odisea*; y en la tradición hindú, el *Ramayana* y el *Mahabharata*.

La idea de que los dioses favorecen a su pueblo y acarrear la guerra contra sus vecinos era algo muy común en la Antigüedad. Así tenemos la invasión griega a Troya con la ayuda de Apolo y la ayuda de Dios al pueblo de Israel en la conquista de Canáan. Apolo interviene directamente en la lucha flechando a todos los troyanos (Canto I), Aquiles tiene los favores de Atenea, etc. En Israel, los hebreos avanzan hacia Canáan tras la muerte de Moisés. En la mitología de la India, las familias primigenias de los Rig-Vedas son las únicas que pueden ver a los dioses y llevar a cabo sus deseos. La idea de una alianza divina con un pueblo escogido es una intervención directa de la divina y en ella reside toda justificación religiosa de la violencia. Por eso, los pueblos de la Antigüedad no podían ser humanistas, sus dioses constituían entidades sacrificiales. El genocidio religioso es absoluto. Cuando los hebreos entran en Canáan todas las ciudades que invaden se entregan al anatema y además son "purificadas" por el fuego (Js. 6: 20-22; Js.8: 24-29; Js.: 11-23).

En el mundo griego, los anatemas aunque poseen el mismo carácter, no tienen la significación religiosa tan clara como la tiene en Israel. Algunos dioses alentan a uno u otro bando en la

guerra. Apolo mata a los troyanos pero después los anima para que se resistan a los griegos (Canto IV): "Gritaban y vociferaban los combatientes, y Apolo, que desde lo alto de las murallas de Ilión presenciaba la batalla, alarmado por el avance griego, arengó a los troyanos con tan grandes voces que logró hacerse oír...". La violencia del genocidio religioso o mítico pertenece tempranamente a la constitución de las identidades nacionales indias, helénicas y hebraicas. Ya en Homero existe dicha consciencia nacional y en Israel, la guerra por la Tierra prometida le da a ese pueblo el último elemento de su identidad, a saber, una tierra. En la India, el Mahabharata es la saga de la constitución del pueblo indio (Bharat). La violencia religiosa del genocidio comparte las mismas características que la violencia divina. En Grecia y la India, dicha violencia es causada por razones estéticas. Como sabemos, la violencia de los dioses míticos es dada por una desmesura, el orgullo. La guerra de Troya comienza por una mujer: el rapto de Helena. La guerra de Arjuna contra los Pandus por una querrela familiar. Al contrario, la guerra religiosa en Israel está siempre justificada moralmente: es el destino de un pueblo especial que tiene un pacto con un dios rigurosamente definido.

En este tipo de asesinato, el héroe, el líder es el que toma el papel importante. Es el que hace de Dios, ya sea como representante como es el caso de Josué, o como descendiente, como son los casos de los héroes míticos griegos que tienen sangre divina como Aquiles. Sin embargo, aunque en Grecia existe una continuidad de grados entre los dioses y los hombres, algo que en Israel es impensable; la frontera entre ellos es más marcada que entre los hebreos. En el caso de la India, los héroes (Kshatriyas) son conducidos por la sabiduría de los brahmines que son la personificación de ese principio universal que es el Brahman. El capricho de los dioses homéricos, su falta de perdón y el destino ineluctable que amenaza siempre a los héroes contrasta fuertemente con la alianza de Israel con Yahvé. Precisamente por ser los Dioses griegos personificaciones de las potencias naturales, su carácter imita la necesidad y rigidez propias de la naturaleza. La ausencia de cualquier determinación natural del Dios

hebreo, al contrario, permite pensar la idea de una libertad absoluta. La violencia del genocidio pertenece al epos heroico, mientras que la violencia directa del dios pertenece a una época mucho más anterior: el mito. Esto se ve con claridad en Grecia y la India, pero está ausente en Israel. El relato que Aquiles le hace a Príamo sobre Niobe pertenece a una época más antigua que la guerra de Ilión al igual que el discurso que Krishna da a su compañero Arjuna en los campos de batalla. En cambio, en Israel, Dios siempre está presente en su historia. No se manifiesta en una época mítica. Por eso en la Biblia no puede hablarse de mitos, porque en el pensamiento hebreo no existe la distinción entre mito e historia. Lo que existe es el Paraíso y el Exilio. El paraíso no puede verse nunca como un estado mítico de la Humanidad. Precisamente es lo contrario de lo mítico porque es un contexto de redención, mientras que el mito es la esfera de la repetición y el destino. Esta idea de la repetición de lo arcaico está presente en el vedismo y la religión olímpica y será otro punto de reforma de la religiones reformadas. En el caso del cristianismo, la historia misma es la que promete la redención por los signos de los tiempos. Hay una evolución cualitativa hacia lo mejor. En el judaísmo aunque haya un concepto de historia en ciernes, ésta es vista catastróficamente como un exilio homogéneo, sin cambios.

Tal vez la distinción entre mito y epos en la Grecia antigua es un poco forzada ya que la Ilíada y la Odisea son precisamente epopeyas míticas. En los mitos son los dioses lo importante; en la epopeya, los héroes. Así, la violencia divina del mito se transforma en la violencia heroica del epos. La presencia continua del dios Yahvé en la historia de Israel, al contrario, anula este esquema entre mito y epos. La historia sagrada hebrea no es mítica porque su Dios siempre está presente y porque la salvación del pueblo es su tema central, no es el destino propio del mito. Pero tampoco es épica, en un sentido profundo, porque la idea de un héroe, que es la figura por la que gira todo epos, es por completo extraña a Israel. Josué, David o Sansón no son exactamente héroes en el sentido clásico, casi como seres divinos. En cierto sentido, podría interpretarse que la figura del héroe clásico es blasfema para la

mentalidad judía por varias razones. Primero, porque el héroe épico contiene sangre divina, producto de las relaciones de un dios con un mortal, algo imposible y hasta repugnante para los hebreos. Segundo, el héroe se aparta por completo del pueblo, él es el único al que tal vez la “redención” –ser como un dios- le esté garantizada. El resto va para el Hades. Al contrario, la idea de redención individual es impensable para los hebreos. La redención tiene el sentido fuerte de una redención comunitaria. De la misma manera, en la India los héroes pueden llegar a ser brahmanes mediante sus esfuerzos y sacrificios a través de las diferentes vidas. El mismo sacrificio animal tiene este sentido. Mediante el sacrificio del animal, éste pasa a hombre en la próxima reencarnación.

En el mito griego e indio, la violencia del dios tiene como fin manifestar su existencia; en el epos, la violencia del héroe que lidera el genocidio tiene como objetivo la constitución de una ley. En la tragedia, que es únicamente griega, dicha ley se vuelve problemática por la rebelión del héroe. Pero también tiene como fin la instauración de una nueva ley de la Humanidad que la libere del mito. En este sentido, la tragedia es el primer intento por secularizar la historia. En lo bíblico, la violencia tiene como único fin la instauración de la ley. La esfera de la ley, que es la tercera etapa de la violencia, se efectúa ya en el ritual estricto del sacrificio.

El sacrificio es la racionalización de la violencia religiosa para fines prácticos y morales. La violencia divina y heroica son puras. En cierto sentido, no son calculadas. En cambio, la violencia del sacrificio sobre la víctima tiene sus procedimientos y fines. El sacrificio ritual es la esfera racional que tiene como fin la renovación del mito primigenio y la purificación. La renovación del mito se da en el sentido de que el sacerdote sustituye, de cierta manera, a los dioses. Repite con la violencia sobre la víctima el gesto que los dioses tuvieron en alguna época. Este es el sentido simbólico. El sentido religioso está por supuesto en la purificación. Las purificaciones siempre pertenecen a la esfera de la ley. Tanto en Grecia como en Israel y la India, los rituales tienen como fin el aplacamiento de los dioses o del dios. Sin embargo, aquí otra vez se diferencian

en los contenidos sacrificiales. Aunque son muy difíciles de clasificar puramente, los sacrificios griegos e indios se diferencian de los hebreos porque existe cierto utilitarismo en los primeros. Los sacrificios hebreos son de acción de gracias y de expiación. Los sacrificios griegos e indios son de petición, acción de gracias y expiación. Los rituales hebreos son definitivamente establecidos en el Levítico. Un sacrificio es el hattat, el de expiación; el otro es el shelamin. El primero, el de expiación está en el Levítico 4:2: “Habló Yahvé a Moisés diciendo: Habla a los hijos de Israel y díles: Cuando alguna persona pecare por yerro en alguno de los mandamientos de Yahvé sobre cosas que no se han de hacer, e hiciere alguna de ellas; si el sacerdote ungido pecare según el pecado del pueblo, ofrecerá a Yahvé, por su pecado que habrá cometido, un becerro sin defecto para expiación. Traerá al becerro a la puerta del tabernáculo de reunión delante de Yahvé, y pondrá su mano, y lo degollará delante de Yahvé.” El segundo sacrificio, el de acción de gracias está en muchas partes del Tanakh. El sistema hebreo de los sacrificios descompone las ceremonias en una pluralidad de sacrificios. Por ejemplo, el sacrificio de la ordenación del gran sacerdote (Ex.24, Lev.8) se compone de un sacrificio expiatorio (Lev.8: 2) y de un sacrificio de acción de gracias (Ex.4:27 y ss.) El sacrificio para la purificación de las parturientas comprende un sacrificio de expiación (Lev.12:6) ya que la sangre de la menstruación y el parto es considerada impura y tendrá que ser purificada después de un tiempo determinado establecido por la ley. El sacrificio para la purificación del leproso entraña ritos parecidos a los de la consagración del sacerdote (Lev.15, Lev.14:7, Ex.24:20). Los sacrificios de acción de gracias y los expiatorios no están al parecer muy divididos en el mundo hebreo porque siempre entrañan ritos semejantes. Además la acción de gracias puede ser al mismo tiempo una acción para la expiación por faltas cometidas. Así los ritos de la consagración del sumo sacerdote tienen ambas características. Aaron ofrece un sacrificio de expiación del pueblo judío y al mismo tiempo es un “sacrificio de paz” o comunal (Lev.9: 18-24).

Los sacrificios griegos e indios son fáciles de dividir en sacrificios expiatorios y sacrificios

comuniales de acción de gracias por favores recibidos. Los primeros son sacrificios ofrecidos a los dioses del cielo, mientras que los sacrificios comuniales son dirigidos por lo general a las potencias infernales. En este sentido los sacrificios de expiación son los que van dirigidos exclusivamente a la purificación. En Israel, esta diferencia entre acción de gracias y expiación no existe porque primero, solo existe un solo Dios. No se da la división entre los dioses infernales a los cuales se les sacrifica por los favores y los dioses del cielo a los cuales se les ofrenda por la expiación: "El que ofreciere sacrificio a dioses excepto solamente a Yahvé será muerto." (Ex.22:20). La imagen de un Dios único permite que ambos tipos de sacrificios se mezclen.

Esta diferencia entre sacrificio comuniales y de expiación se ven en muchos lugares de la literatura griega e india. Así, por ejemplo, Sófocles en *Las Traquinias*, describe el sacrificio de expiación que Heracles le da a Zeus. Licas, su heraldo, le trae un manto que estaba impuro de su esposa Deyanira. Heracles muere y esa fue la manera con que Deyanira se vengaba de su esposo. Este sacrificio expiatorio de Heracles hacia Zeus se debía a la purificación que debía cumplir después de una guerra. Para los griegos, aún en caso de guerra, debían purificarse de la sangre de sus enemigos. Por supuesto que estos sacrificios de expiación van teñidos también de acción de gracias pero lo más importante es que después de las matanzas de las guerras debe purificarse. Los sacrificios griegos de expiación son principalmente por la expiación del homicidio. La sangre es una mancha impura que puede traer la desgracia a la ciudad y a las personas alrededor del homicida. Encontramos bastantes ejemplos de la purificación del asesinato. En las *Tetralogías de Anfión* existen una serie de reglamentos de cómo purificarse del asesinato premeditado o accidental. En el Libro IX de *Las Leyes de Platón* se describen casos donde los asesinatos accidentales o en defensa propia no son necesarios de expiación (865^a-b y ss.). De la misma manera, pero en el judaísmo medieval, Maimónides propone la Ley del Perseguidor por la cual si un hombre ve al homicida en el acto está obligado a matarle también. Estos sacrificios de expiación por el asesi-

nato están en toda la tragedia griega. Son los suplicantes. En las *Euménides* de Esquilo, Orestes implora a Atenea de la siguiente manera: "Augusta Atenea, el mandato de Loxias me trae aquí! ¡Recibe piadosa a un suplicante! No soy ya un homicida con manos impuras: mi mancha ha sido borrada." En la *Locura de Heracles* de Eurípides, Heracles después de matar a su esposa e hijos por la locura infundida por órdenes de Hera quiere morir al recuperar la razón. Se le perdona y no queda impuro.

En el caso de los sacrificios hindúes, llamados yagnas, nos encontramos con la idea de que es un tipo de sacrificio donde las dos partes (el sacrificante y la víctima) obtienen beneficios, o pérdidas si no es aplicado correctamente. Debido a la idea de la reencarnación, el sacrificio permite elevar a las dos partes a un estado más perfecto en una vida futura. Pero también si se rehusa a comer la carne del animal sacrificado, el sacrificante será condenado a renacer en el estado animal que rehusó comer. Esta doctrina se encuentra en *Manusmriti* (Código de Manu) donde se dice: "Aquel que efectúa el Yagna pero no come la carne sacrificial será condenado a renacer como un animal cuya carne rechaza por 21 reencarnaciones". Posteriormente, las reformas religiosas del vedismo en el hinduismo posterior reemplazó simbólicamente la carne por ofertas simbólicas de figuras pequeñas de caballos o bueyes. Aunque los rituales védicos de sacrificios fueron reemplazados por adoración de imágenes y otras formas de devoción, muchos rituales hindúes vienen del vedismo. Ciertos sacrificios reales, como el rajasuya o ritual de consagración real, y el sacrificio de caballos (*asvamedha*), eran comunes hasta tiempos recientes.

Sacrificios comuniales a potencias infernales para conseguir favores es la otra parte de los ritos griegos e indios, que están ausentes de la tradición hebrea. El ejemplo insuperable de esta segunda clase de sacrificios es, sin duda, la muerte de Ifigenia por su padre Agamenón para conseguir vientos favorables para sus barcos de guerra. Esquilo funda la *Orestíada* como la secuencia de venganza que se sigue del sacrificio de Ifigenia. Las dos tragedias de Eurípides, *Ifigenia en Tauris* e *Ifigenia en Aulis* es la puesta en suspense del

sacrificio para seguir con el relato de Ifigenia como sacerdotisa de Artemis. Por el contrario, el homicidio premeditado no es expiable en el judaísmo: "De palabra de mentira, te alejarás, y no matarás al inocente y justo, porque yo no justificaré al impío." (Ex. 22:7).

Estos sacrificios constituyen la esfera específica de la ley. La violencia divina y heroica imponen la ley, los rituales la preservan. Estos últimos representan la concepción específica y restringida del sacrificio. Pero la violencia divina y heroica también son sacrificiales sin ser rituales. Esto porque, reitero, el sacrificio es la reformulación religiosa del asesinato. Toda violencia en relación con el dios es santificada. La violencia de Apolo o Yahvé contra Niobe y Coré respectivamente, es una violencia santificada. La matanza de Aquiles de los troyanos y los anatemas de Josué en Canáan son asesinatos santificados. Y todos los sacrificios rituales debidamente establecidos constituyen el uso santificado de la violencia. Por eso todos estos procedimientos pueden llamarse sacrificios sin no tener necesariamente el sentido ritual de los sacrificios.

2. EL AUTO SACRIFICIO SIMBÓLICO DE LAS RELIGIONES REFORMADAS

Todas las religiones derivadas de las religiones antiguas tienen en común el rechazo y la repugnancia hacia el sacrificio físico y lo reemplazan con sacrificios simbólicos; así como la noción de guerra santificada por la noción de evangelización o misionaría que, a menudo, también acabará en guerras religiosas. En este sentido, el esquema de la violencia cambia radicalmente para mantenerse en otros aspectos que es necesario analizar. En este sentido, me dedicaré a describir la reforma introducida en estos puntos por el budismo respecto a la religión hindú; el cristianismo y el Islam respecto al judaísmo; y en cierto sentido, la reforma que se ve en la Odisea homérica y la filosofía moral griega respecto a la religión olímpica.

Quizá una de las razones históricas del rechazo de las religiones reformadas hacia los sa-

crificios físicos está en la ausencia de una épica en su historia. Ninguna de las tres religiones reformadas ni la filosofía tienen una época heroica sobre la cual la violencia encontraba su justificación. Por otro lado, estas tres religiones desconocen la intervención directa de una divinidad. En cuanto al cristianismo y el Islam, Dios no aparece directamente sino a través de su enviado que habla por él: Mahoma o Jesús, retomando así la modalidad relativamente tardía en el judaísmo de la tradición profética. En cuanto al budismo primitivo, la ambigüedad característica del hinduismo de ser una religión monoteísta o politeísta da paso a una religión completamente ausente de un principio trascendente donde los dioses hindúes sobreviven como meros apéndices de los hombres iluminados o Budas. Respecto a los griegos, es conocida la secularización que la filosofía introduce a partir del siglo VI a.n.e y la astucia de Odiseo con sus dioses lo cual connota una crisis religiosa ya tan temprana como el siglo VII a.n.e.

La introversión del sacrificio donde el sacrificante es el mismo sacrificado es algo común que comparten las nuevas reformas morales o religiosas. El mundo helénico es el único donde esta sustitución no es hecha por una nueva religión sino por el saber profano de la filosofía y la moral económica. La religión olímpica es sustituida por un conjunto de saberes profanos como la filosofía y la moral. El concepto de sacrificio se traslada a estas nuevas esferas racionales. De esta manera, el sacrificio en Grecia se interioriza en la forma del cálculo y la prudencia filosófica. La economía y la moral son las nuevas formas profanas de autosacrificio que en las otras religiones se mantienen religiosas. La primera forma de autosacrificio, aquella del cálculo, la representa el Ulises de la Odisea; mientras que la segunda, aquella de la prudencia, la representa Platón. El autosacrificio emerge en la forma tardía de la épica de la Odisea y en la filosofía clásica. La astucia de Ulises consiste en engañar a los dioses mediante el ofrecimiento de falsos regalos. El episodio en donde Ulises engaña al cíclope mediante el juego de palabras es parte de esa astucia, de la misma manera cuando sacrifica sus deseos y no obtiene según lo convenido. La astucia del autosacrificio homérico es sacrificar la

propia felicidad por la cuota creciente de poder. Mediante la supuesta aniquilación del intercambio simbólico o sagrado, el hombre se sustrae del dominio religioso para volverse autónomo. Por otro lado, al engañar al cíclope mediante el juego de palabras, el lenguaje deja de ser religioso o simbólico para entrar en la esfera del signo arbitrario. En este sentido, el lenguaje, mediante la racionalidad del cálculo, sufre una degradación hasta convertirse en mero signo. El lenguaje se convierte en un instrumento del cálculo mediante el signo. Con el rompimiento de los contratos míticos, Ulises mediante la astucia ve como el lenguaje se separa de la cosa para entrar en un sistema de cálculo que asigna arbitrariamente el valor al mundo. El sacrificio religioso que era una forma de provecho hacia el sacerdote se traslada a la esfera profana de la economía en el sentido que los hombres comunes sacrifican su felicidad para aumentar su poder, ya no hierático sino económico.

El sacrificio religioso transformado en prudencia, en sacrificio del yo, se encuentra en toda la filosofía griega, pero Platón es su representante más característico debido a que él inaugura estas concepciones morales tomadas de su orfismo que en la tradición helénica es la religión que condena los sacrificios y las libaciones olímpicas y lo sustituye por la vida piadosa. En el Estado platónico, los sacrificantes son los mismos sacrificados en el sentido de que trasladan el sacrificio de la naturaleza externa al de la naturaleza interna y pagan con su renuncia a la felicidad la conservación del Estado que asegura la autoconservación pero como salvación del alma. En las tragedias de la misma época, como Antígona y Edipo, se renuncia a esa felicidad de la primera naturaleza para conservar la segunda que es el Estado y su función histórica en la historia. En Platón, el sacrificio se implanta por un modelo ético-matemático estricto y por relaciones bien diferenciadas de trabajo. Así como Ulises se ata al mástil para resistir el canto de las sirenas que significaría su felicidad pero a costa de la autodisolución del yo; así en la educación republicana de Platón, debe haber una equivalencia entre fuerza y sensibilidad, música y gimnasia para que ninguna impere, todo para que se incremente el dominio. En ambos casos, el sacrificio se

vierte hacia lo interior en la forma de dominio o prudencia. Lo interesante es notar que las formas antiguas del mito permanecen en la nueva mentalidad. La maldición originaria y desconocida, característica de la época mítica, equivale a ese conocimiento platónico fundamentado en la reminiscencia de las formas ideales. La prioridad platónica de las ideas por las que se desprecia lo material es equivalente a la anulación mítica del evento presente por referencia a su modelo arcaico y equivalente también en la praxis política a los sacrificios, asesinatos y expiaciones míticas que las tragedias representaban por la misma época.

En la India y el Extremo Oriente sucedió una cosa parecida por la reforma religiosa que supuso el budismo. El budismo introdujo doctrinalmente la eliminación del brahmán como principio de lo absoluto y de todos los dioses para sustituirlo por el esfuerzo personal del individuo en pos de su liberación. En este desplazamiento hacia el individuo, el sacrificio fue considerado innecesario ya que no había ningún dios a quien ofrecérselos; pero todo el peso de la disciplina recayó sobre el hombre. Son conocidas las prescripciones tan estrictas de la vida monacal budista que aparecen en la "cesta de la disciplina" (Vinaya Pitaka) del Canon Pali. El principio de la violencia sacrificial se sustituyó por la doctrina de la no-violencia, y el concepto de sacrificio se desplazó hacia el interior del hombre. Pero en este sentido, el sacrificio de la religiosidad budista derivó hacia una crítica de la substancialidad humana y a la aniquilación del mundo exterior. La reducción del budismo hacia el yo en su crítica del ego supone en realidad una violencia simbólica con la realidad que consiste en aniquilarla como pura apariencia. El solipsismo de ciertas escuelas budistas del período indio como la Yogacara, tienen como fin aniquilar el yo para desembocar en el vacío (suññata), concepto preferido por todas las escuelas budistas sin excepción. El concepto de autosacrificio es llevado hasta sus últimas consecuencias en las escuelas Mahayanas del budismo con la figura del bodhisatva. El bodhisatva es aquel que renuncia a entrar en el nirvana antes de que todos los seres vivos entren antes que él. Esta tradición que existe también en el hinduismo con los sannyasins (renunciantes)

está basada a diferencia de lo que veíamos en Platón y Ulises desde una perspectiva antiutilitaria. En el budismo, a diferencia de Occidente, no se persigue la autoconservación del yo. Por lo tanto vemos con sorpresa que su sacrificio es pura apariencia, porque en principio el yo no existe. En el budismo no hay meta ni principio para un yo que desee recorrerlo. En este sentido, las escuelas Mahayanas afirman que todo ser en principio es búdico, la diferencia reside en la creencia en un yo que es la base del sufrimiento. Desde el punto de vista budista, el concepto de sacrificio y autosacrificio son inútiles puesto que la existencia de los dioses es problemática en su doctrina y el sacrificio sería inútil y, por otro lado, la ausencia real del yo hace innecesario el concepto de autosacrificio. Por eso Buda dijo una vez que su doctrina es como la miel; "es dulce al principio, dulce en el medio y dulce al final". Por otro lado, las referencias hechas anteriormente a las prácticas aparentemente violentas de iniciación mística en el tantrismo, como a las deidades iracundas del panteón lamaísta del Tibet y Mongolia, son consideradas en el budismo tántrico como proyecciones psicológicas del yo en la vida después de la muerte. Algo atestiguado en el **Bardo Thödol**, o comúnmente conocido como **El Libro Tibetano de los Muertos**. El descuartizamiento místico en las iniciaciones de los chamanes siberianos como de los lamas tibetanos son interpretadas desde el budismo como el descuartizamiento del yo que a primera vista parecen autosacrificios. Con el budismo vemos claramente como la noción de sacrificio y autosacrificio está íntimamente ligada con la existencia del sujeto religioso. En el antiguo taoísmo chino, por ejemplo, las prácticas extenuantes de respiración y dietas eran para conservar al yo a través de la inmortalidad corporal ya que los chinos no hacían diferencia entre cuerpo y espíritu como entidades separadas.

La reforma cristiana e islámica del judaísmo refutó definitivamente las prácticas veterotestamentarias de los sacrificios y hecatombes de expiación o de gracias. El cristianismo vio la crucifixión de Cristo como el último sacrificio físico para transformarlo mediante la eucaristía y la oración en un sacrificio simbólico. Del mismo

modo, la sumisión del musulmán hacia Alá constituye un autosacrificio cotidiano. Las dietas islámicas como sus ayunos, la perfección de la conducta moral del fiel son esos autosacrificios simbólicos que sustituyeron a los antiguos sacrificios humanos y animales de la Yahiliya (la era pre-islámica) extendidos por todo el Medio Oriente antes de la llegada del Islam. Para los musulmanes, el sacrificio animal es cosa común debido a que sustituía el sacrificio humano. Desde la prohibición de no degollar a Issac, o Ismaíl según el Islam, los sacrificios animales eran pues cuestión de observancia religiosa. Pero para el Islam, el sacrificio no está tanto en el hecho físico como en la intención del observante. Según los musulmanes, el sacrificio no vale tanto por el animal sacrificado sino por la piedad del creyente. En la sura 22: v. 34, 36 y 37, Mahoma nos dice: "Su carne y su sangre no alcanzan a Alá, pero la devoción tuya le alcanzan a Él... Así los hemos hechos sujetos hacia ti para que tu puedas adorar a Alá que te ha guiado...". Sin embargo, el carácter dogmático de un Dios rigurosamente definido y de una comunidad de fieles excluyente transformó, en ambas religiones, el principio sacrificial antiguo en violencia política por el carácter inherentemente político de ambas religiones. Recordemos que el cristianismo conquistó un Imperio y el Islam fundó un Estado. El principio sacrificial religioso del judaísmo se transformó en un principio de guerra política con las evangelizaciones islámicas y cristianas. Las Cruzadas cristianas como la Yihad o guerra santa islámica son la evidencia de esa transformación del sacrificio en violencia política. Precisamente por la ausencia del sacrificio y de su delimitación simbólica, la violencia no encontró un campo cultural donde actuar y se extrapoló hacia esferas no-religiosas para convertirse en verdaderas masacres como las turcas en Europa o las españolas en América.

El mundo de las prohibiciones religiosas en las cuales el sacrificio era una especie de transgresión tenían a éste como un liberador de la prohibición. Por eso era visto como sagrado porque excedía los órdenes de la prohibición. El sacrificio, considerado ahí donde tenía un valor simbólico, se veía como una especie de liberación. En

un mundo dominado por el trabajo y el cálculo, el sacrificio se pudo haber visto como la fiesta, como un derroche de violencia y de gasto total, más allá de las prohibiciones religiosas para entrar en la esfera de lo sagrado. Pero cuando las prohibiciones abarcaron la totalidad de la vida religiosa como en las nuevas religiones, la violencia sagrada del sacrificio se anuló para convertirse en una violencia con fines supuestamente religiosos, pero que en realidad eran políticos. Pero por otro lado, la noción de sacrificio depende de la existencia de un sujeto y de un cálculo sobre bases mágicas que está en oposición a esa función liberadora de las prohibiciones. Como vimos con el budismo, la desaparición del principio subjetivo cancela la eficacia simbólica de las nociones de sacrificio y auto sacrificio. En vista de que el sacrificio era la conexión deseada con lo absoluto donde el sujeto desaparecía en la experiencia mística; los resultados sociales en la historia de las religiones era lo contrario: la instauración de sistemas políticos y el incremento del poder religioso mediante la violencia sobre la vida. El sacrificio, pues, es ambiguo; por un lado, es la transgresión de las prohibiciones; por otro, es la instauración de un modelo de cálculo sobre el que dichas prohibiciones están basadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta: Madrid, 1996.
- Georges Bataille. *El Erotismo*. Tusquets: Barcelona, 1996.
- Georges Bataille. *Las Lágrimas de Eros*. Tusquets: Barcelona, 1996.
- Georges Bataille. *Teoría de la Religión*. Taurus: Madrid, 1994.
- Walter Benjamin. *Para una crítica de la violencia*. Schocken Books: New York, 1990.
- Jakob Burckhardt. *Historia de la Civilización Griega*. Fondo de Cultura Económica: México, 1973.
- Albert Camus. *El Hombre Rebelde*. Losada: Buenos Aires, 1973.
- Ernst Cassirer. *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Fondo de Cultura Económica: México, 1973.
- Edward Conze. *Essence and Development of Buddhism*. New Delhi, 2000.
- Edward Conze. *Buddhist Thought in India*. New Delhi, 2000.
- Robert Dodds. *Lo Irracional en los Griegos*. Alianza Editorial: Madrid, 1990.
- Mircea Eliade. *Tratado sobre la Historia de las Religiones*. Alianza Editorial: Madrid, 1985.
- Mircea Eliade. *Aspects du Mythe*. Gallimard: Paris, 1968.
- Mircea Eliade. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Siglo XXI. México, 1989.
- Esquilo. *Tragedias*. Gredos: Madrid, 1992.
- Eurípides. *Tragedias*. Gredos: Madrid, 1992.
- Michel Foucault. *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Gedisa: Barcelona, 1996.
- Sigmund Freud. *Moisés y la Religión Monoteísta*. Alianza Editorial: Madrid, 1985.
- Hans-Georg Gadamer. *Mito y Razón*. Paidós: Barcelona, 1994.
- Georg W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Grijalbo: México, 1985.
- Georg W.F. Hegel. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Alianza Editorial: Madrid, 1983.
- Hesíodo. *Teogonía*. Gredos: Madrid, 1992.

- Homero. *La Ilíada/Iliadis*. Gredos: Madrid, 1992.
- Homero. *La Odisea*. Gredos: Madrid, 1992.
- Werner Jaeger. *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*. Grijalbo: México, 1972.
- Walter Kaufmann. *Tragedy and Philosophy*. Princeton University Press, 1978.
- Heri Maspero. *El taoísmo y las religiones chinas*. Trotta: Madrid, 1996.
- Marcel Mauss. *Obras II: Lo Sagrado y Lo Profano*. Barral Editores: Barcelona, 1975.
- René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracle and Demons in Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Deities*. New Delhi, 1966.
- Friedrich Nietzsche. *El Origen de la Tragedia*. Ariel: Buenos Aires, 1968.
- Martin Nilsson. *Historia de la Religiosidad Griega*. Gredos: Madrid, 1954.
- Ovidio. *Las Metamorfosis*. Gredos: Madrid, 1992.
- Robert Parker. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford University Press: Oxford, 1990.
- Píndaro. *Odas y Fragmentos*. Gredos: Madrid, 1992.
- Gershom Scholem. *The Messianic Idea in Judaism*. Schocken Books: New York, 1982.
- Gershom Scholem. *Essays in Jewish Spirituality*. Schocken Books: New York, 1982.
- Sadashiv Ambadas Dange. *Vedic Sacrifices Early Nature (Some Problems and Discussions)*. New Delhi, Aryan, 2000, 2 volúmenes.